

Integratív tudatállapotok fenomenológiája – az észlelés és fantázia határmezsgyéjén

„Ami a testen kívüli élményeket illeti, vannak persze olyanok, akik átéltek már ilyen tapasztalatot, s három méterrel önmaguk mögött szemlélték saját testüket, ők azonban általában megfelelő ápolást kapnak az egészségügyi szakintézményekben. Esetüket patológiusnak nevezzük. De még őrjük is igaz az, hogy nem a valóságban, hanem csupán *beteges képzelgéseikben* kerülnek kívül saját testükön.”

Michael Henry

I. FILOZÓFIA ÉS KÍSÉRLETES TUDATKUTATÁS

A fenti idézet remekül illusztrálja a kortárs *megtestesült elme* koncepciót, melynek fogalmi repertoárja nagymértékben támaszkodik a fenomenológiai mozgalom eredményeire. A módosult tudatállapotok pszichopatológiai címkézése azonban vitatott kérdéssé vált a kortárs kísérletes tudatkutatásban (*consciousness studies*), kifejezetten az evolúciós biológiai és kultúraantropológiai vizsgálódásoknak köszönhetően (Winkelman 2010, Shushan 2009). De ne szaladjunk a dolgok elébe, vágjunk egy keskeny ösvényt a tudatkutatás lassan már áttekinthetetlen dzsungelében...

A 20. század végén és a 21. század elején rohamosan megnőtt a tudat problémája iránti érdeklődés. A tudat (*consciousness*) mibenlétének és állapotainak vizsgálatában elsősorban a képalkotó eljárásokkal és egyéb kísérleti módszerekkel felszerelkezett idegtudomány a domináns diszciplína. Habár a tudat reneszánszát körülbelül az 1990-es évek elejétől származtathatjuk, a *fenomenális tudatosság* és a *kvália* dilemmái már az 1970-es évektől fogva diffúz módon áthatották a filozófiai, a kognitív tudományos és az idegtudományos kutatásokat.¹ A kvália élményeink fenomenális karakterét jelenti; a tág értelemben vett szubjektív minőségek számtalan formában jelenhetnek meg. Gondolhatunk például egy kerek alma pirosságára, vagy képzeljük el, amint citromba harapunk, és hirtelen nagyon erős savanyú ízt érzünk a szánkban, de kvalitatív tartalomnak tekinthet-

¹ Gondolhatunk itt néhány, az analitikus elmefilozófia szempontjából rendkívül mérvadó tanulmányra. Lásd például Nagel 1974, Levine 1976.

jük a rózsa illatát, vagy az undor és félelem affekcióit is. A fenomenális tudat pedig a szerteágazó élmények által meghatározott észleleti-affektív horizont, mely a test és a külvilág kölcsönhatásának köszönhetően meghatározza pillanatnyi tudatállapotunkat.

A fenomenális tudat dilemmája az idegtudomány érdeklődését is felkeltette. Vajon hogyan válik egy alapvetően statisztikai információ személyes, szubjektív tapasztalattá – íme az emergencia dilemmája például E. Ray John tanulmányában (John 2005). Ha eltávolodunk a klinikai praxistól, akkor azt látjuk, hogy bizonyos szerzők (Bennett és Hacker 2006) egyenesen „származás neuromitológiának” bélyegzik az interdiszciplináris vagy kísérletes tudatkutatás (*science of consciousness*) eredményeit. Egy Wittgensteintől származó megállapítás segítségével, mely szerint mentális állapotokat csak az organizmus egészének tulajdoníthatunk, gyakorlatilag darabokra szedik a lokalizációelvű kutatásokat, és az idegtudósok elméleteit nonszensznek tekintik.² Dennett és Searle (2007) azonban, akik egyébként örök vitapartnereknek számítanak, közös erővel érvelnek Bennett és Hacker támadásai ellen. Véleményüket talán úgy foglalhatjuk össze, hogy Bennett és Hacker idegtudományos kritikája nem *diagnózis*, hanem inkább *tünet* – annak tünete, hogy az analitikus nyelvfilozófia és elmefilozófia mennyire eltávolodott az empirikus kutatásoktól. Dennett szerint Hackerék gyakorlatilag a „jelentésemélet elefántcsonttornyából” figurázzák ki a kísérletes tudatkutatást, és teljesen elfeledkeznek annak praktikus oldaláról.

Úgy gondoljuk, hogy a fent említett vita remekül megvilágítja a kísérletes tudatkutatás belső ellentmondásait: (1) A kísérletes tudatkutatás egyrészt „felülről építkező” (*top-down strategy*), hiszen bizonyos fenomenológiai/pszichológiai tipológiákra hagyatkozik, másrészt pedig „alulról építkező” (*bottom-up strategy*) kutatás – a *multifoton mikroszkópia* révén például már szubcelluláris folyamatokba is betekintést nyerhetünk. (2) Ebből következően a korrelációk és izomorfiai kutatásában *divergencia*- és *konvergencia*zónákat fedezhetünk fel az operacionálizált mentális fogalmak és a funkcionális-strukturális egységek között. Gondoljunk bele, hogy például a megtestesült elme (*embodied mind*)³ koncepciója milyen mértékű komplexitásbeli robbanást jelent: már nem csupán arról van szó, hogy bizonyos érzetminőségeket korrelálunk bizonyos neurális hálózatokkal (a fájdalom = C-idegrost tüzelése), hanem egy bizonyos tudatállapot vagy affekció hátterében az *ön szabályozás*, a *szenzomotoros kapcsolat* és az *interszubjektív környe-*

² Edelman, Koch, Ramachandran, LeDoux, Damasio közkedvelt céltáblái Bennett és Hacker kritikáinak.

³ Az *embodied mind* vagy *embodiment* irányzat a kogníció újratestesztülését jelenti. Kulcsfontosságú paradigmája egy új interdiszciplináris megközelítésnek, mely átfogja a filozófia, a pszichológia, a pszichiátria és az idegtudomány területeit. A fenomenológia, a kognitív tudomány és a dinamikus rendszerelmélet konvergenciája.

zet dinamikus összjátéka áll.⁴ Tehát Crick korai kijelentése – mely szerint csak egy rakás neuronból állunk – kategóriahibának minősül. Sokkal inkább világra nyitott testi szubjektumok vagyunk, testregulációs folyamataink pedig szociálisan meghatározottak (Thompson 2007, Frecska és mtsai. 2004). Ebben a nem agy-, hanem inkább *személyközpontú* nézőpontban – mely mintha komolyan vette volna Hackerék kritikáját – az elme a „relációs bioszociokulturális cselekvésmátrix”, magyarul az *életvilág* eredménye (Overton 2008).

Egy ilyen multidiszciplináris gazdagságban az emberi lények a „hús lényei-vé” válnak, ahol a test a *tapasztalat* és az *értelemadás* forrása. A neurális-mentális állapotok kauzális kapcsolata helyett a szerzők inkább a *konstitútív* viszonyra fektetik a hangsúlyt, mely a tudat és az életvilág között lelhető fel. A megtestesülés paradigmája az új szintézis lehetőségét veti fel a biológiai és a szociokulturális megközelítések között. Fontos szemponttá válik a jelentéskonstitúció, a kogníció és az érzelem szociokulturális környezet általi meghatározottsága. Azonban álljunk meg itt egy pillanatra. Talán ez a rövid bevezető is azonnal érzékelteti, hogy a kísérletes tudatkutatásban már nem csak az analitikus elmefilozófia alapproblémái (kauzalitás vs. korreláció, epifenomenalizmus vagy parallelizmus, stb.) dominálnak, hanem hirtelen a *fenomenológia diskurzusa* is pozitív hatást gyakorol erre a multidiszciplináris mátrixra. A módosult tudatállapotok fenomenológiája azonban néha olyan elemeket hoz felszínre, amelyek kihívás elé állítják a megtestesülés paradigmáját. Amint a későbbiekben látni fogjuk, az ayahuasca víziók (és a halálközeli élmények) egyik centrális eleme, hogy bizonyos esetekben olyan idegen „világokba” repítik az alanyokat, amelyek ún. ontológiai kényszerrel bírnak, tehát azt a benyomást keltik az egyénekből, hogy testüket és a rituálé kontextusát elhagyva egy idegen, de mégis valóságos világ küszöbén találják magukat. A *testenkívüli élmények* – vagy az idegtudomány és a pszichiátria nyelvén fogalmazva „autoszkópia” – és annak egyéb variánsai, önmagukban is érdekes anomáliát jelenthetnek a megtestesülés paradigmájához képest, de jelen esetben csak a fantázia és az észlelet kevert dinamikájára fektetjük a hangsúlyt, és megpróbáljuk filozófiai koncepciók kontextusában újraértelmezni a látomásos tapasztalatok fantazmagorikusnak tűnő sajátosságait.

A megtestesülés paradigmájában számos fenomenológiai fogalom alkalmazásának lehetünk szemtanúi, mégis az az érzése támad az embernek, hogy a fenomenológiai mozgalom alapvető mozgatórugóit és módszereit a szőnyeg alá

⁴ Evan Thompson a fenomenológia és a biológiai szemlélet szintetizálásával kísérletezik. A mentális életet három strukturálisan elkülöníthető, de a való életben el nem választható szintre bontja: (1) Az *ön szabályozás* az élet, érzékeltség, az érzelem és általában a homeodinamikus folyamatok csoportját takarja. (2) A *szenzomotoros csatolás* az észlelés és érzelem, valamint a cselekvés szorosan összefonódó kapcsolatára – és ezek háttéréül szolgáló dinamikusan változó agyterületekre – utal. Az *interszubjektív interakció* gyakorlatilag a „világban-való-lét” alapfenoménjeit takarja, mely itt leredukálódik egy affekciókkal átítatott én-másik viszonyra. (Vö. Thompson 2007.)

separték. Husserl fenomenológiája alapvetően a pszichologizmussal szemben határozta meg magát, így a kortárs viták egyik nagy kihívása éppen az, hogy beszélhetünk-e egyáltalán „naturalizált fenomenológiáról”? Ráadásul a fenomenológia az intencionalitás paradigmájában azzal a kérdéssel sem igazán foglalkozik, hogy direkt evidenciát találunk-e az agyban a tudat keletkezésére vonatkozólag (John 2005). Husserl számára nincs magyarázati szakadék a tudat könnyű és nehéz problémái között, hiszen maga az empirikus pszichológia is egy transzcendentális feltételrendszer derivátuma. Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy bizonyos szerzők (például Thompson) egyre inkább tudatosítják a fenomenológia adaptációjának *szelektivitását*.

Összességében talán megállapíthatjuk, hogy a megtestesültelme-kutatásokban a fenomenológia *transzcendentális* programja kissé alulreprezentált. De ha belemerészkedünk a kísérletes tudatkutatás ingoványos mocsarába, akkor azt látjuk, hogy a fenomenológia által vizsgált alapfenoméneket (a tudat időbelisége, intencionalitás, a fantázia szerepe) egyre inkább tudományközi párbeszédnek talajává válnak. Ehhez a hibrid diskurzushoz a szerzők a módosult tudatállapotok egy szűk csoportjának elemzésével próbálnak hozzájárulni. A módosult tudatállapotok iránt megindult tudományközi érdeklődésből a fenomenológia is kiveheti részét. Gallagher és Zahavi (2008) véleménye szerint a fenomenológia és az idegtudomány között „kölesönösen termékenyítő” kapcsolat alakulhat ki. A neurofenomenológiai program már nem a mentális állapotok redukciójára törekszik, hanem bizonyos tudatállapotok feltérképezése a cél, melyek talán elősegíthetik a neurális-szomatikus korrelációk kutatását. Ebből a szempontból viszont a módosult tudatállapotok még mindig nehezen kezelhetők. Az alábbiakban igyekszünk megmutatni, hogy az ayahuasca víziók fenomenológiája különös átmenetet képez az *észlelés* és a *fantázia* között. Érdekes filozófiai kérdésként adódik, hogy vajon ezeknek az élményeknek feltérképezhető-e valamiféle *transzcendentális feltételrendszere*? Találhatunk-e ezekben a rendkívül *pszichoplasztikus* élményekben olyan sajátosságokat, amelyek általános érvényűek? Vajon milyen *intencionális aktusnak* felelnek meg ezek az állapotok? Egyáltalán van-e ezeknek az élményeknek *ontológiai létjogosultságuk*, vagy talán a fantázia termékei, esetleg hallucinációkkal van dolgunk, ahogy a pszichopatológia vélekedik? Úgy gondoljuk, hogy ezek a víziók egy önálló fenomenológiai területet jelölnek ki, amely ugyanakkor rendkívül szorosan kapcsolódik az *észlelés* és a *fantázia* fenomenológiájához. A fenomenológiai vizsgálódás legitimációját talán az az érdekes fejlemény is támogatja, hogy ezek az élmények csak igen nehezen illeszthetők be a megtestesülés paradigmájába; hiszen csak harmadik személyű szempontból állíthatjuk, hogy az alanyok hallucinálnak, testképeiket projektálják, bizonyos agyterületük multiszenzoros dezintegrációt szenved, stb. A fenomenológiai „öneszmélés” lehetőséget ad arra, hogy mindenekelőtt a tudat „immanenciájában”, intencionális állapotainak síkján mozogjunk, és „zárójelezzük” azokat a már jól bevált metafizikai és tudományos keretelméleteket,

amelyek éppen dominánsak a kortárs kísérletes tudatkutatásban. Ez az *epokhé* természetesen nem zárja ki azt a tényt, hogy a módosult tudatállapotok neurális hátteréről is egyre több információval rendelkezünk.⁵

II. AZ INTENCIONALITÁS FENOMENOLÓGIAI PARADIGMÁJA

Ha a tudatot a kvália probléma irányából közelítjük meg, akkor azt látjuk, hogy ez a dilemma az egyik kiindulópont a husserli fenomenológiában: „Mit is jelent a szín annak számára, aki lát?” – kérdezi Husserl (1972. 31). A fenomenológia a szemléletben intuitív módon adott *élmények* tudománya, a fenomenológus célja pedig *eidetikus formák* felfedezése az élményáram egészében, illetve a *jelentés és értelemadás* transzcendentális feltételeinek felmutatása. Ezt a tömör megfogalmazást azonban árnyalnunk kell. Husserl szerint, ha már megláttunk egy fenomént, egy evidens önadottságot, akkor rátaláltunk a fenomenológiára. A fenomenon szemlélete pedig nem más, mint valaminek a direkt, intuitív megragadása; tehát valamiféle visszatérésről van szó a verbális, diszkurzív gondolkodás szintjéről az észlelés *preverbális szintjéhez*.⁶

A *fenomén* fogalma kapcsán azonnal a naturalizmus és a fenomenológia közötti ingoványos talajon találjuk magunkat. A fenomenon nem egy objektív – a természettudományok által vizsgált – tárgy értendő, nem valamiféle természeti fajtáról van szó. Tömören fogalmazva a fenomén valamiféle önadottság, megjelenítés, egy szinguláris szemléletben adódó evidencia. A fenomenológia „vissza a dolgokhoz” jelszava egy anti-naturalista, pszichologizmussal szembeni

⁵ Ugyanakkor fenomenológiai szempontból a jelentés és értelemkonstitúció szerepére is fókuszálunk, míg például az idegtudományos álmokutatás egyik példája minden igyekezet ellenére is csak az álombeli *formák* reduktív megközelítését tudta véghezvinni. Nir és Tonini tanulmánya különös ambivalenciától szenved. Egyrészt megállapítják, hogy a hagyományos álom-fenomenológiával szemben, mely pszichózishoz hasonlítja az álmokat, a bizzar álmok leginkább a *délirium* jegyeit viselik magukon (hallucinációk, zavarodottság és az ébredést követő felejtés). Ez a nézőpont azt sugallja, hogy diagnózisukat kiváltképpen az álmok ébredést követő interpretációira alapozzák, és nem a konkrét álomtartalomra. Egyébként a szerzők reflektálnak a közölhetőség és a cenzúra dilemmáira, de mégis úgy gondolják, hogy az álmok tartalmát, jelentéses aspektusait is feltárhatják. Finomszemcsés fenomenológiai tipológia helyett azonban be kell érniük egy durvaszemcsés megközelítéssel: az arcok, mozdulatok és az affektív háttér kategóriáival. Miközben ez a reduktív megközelítés a *predikcióra* fekteti a hangsúlyt – bizonyos agyterületek aktivitásából megjósolhatónak vélik a felbukkanó álmokat – az álomtartalom jelentéses aspektusa továbbra is homályba burkolózik. Ennek ellenére két nagyon releváns és önkritikus megállapítással élnek: (1) alapvetően még nyitott kérdés az *álom és az agy kapcsolata*; (2) az epilepszia és a poszttraumás stressz keltette visszatérő álmokból levonják a következtetést, hogy *talán az álom az imagináció legisztább formája* (Nir–Tonini 2010).

⁶ Természetesen ebből a szempontból felmerül a fenomenológia két dilemmája: (1) hogyan konstituálódnak a konstitúciót megjelenítő *metaforák* a fenomenológiai nézőpontban; (2) vajon milyen a viszonya a metaforikus és szó szerinti leírásoknak? (De Warren 2010. 276). A metodológiai dilemmák tudatosítása közben vizsgáljuk tovább a husserli programot.

programot tükröz, mely az intencionalitás paradigmájában éri el csúcspontját.⁷ A naturalizmus szempontjai szerint eljáró tudomány csak az objektív természeti jelenségeket vizsgálja, a kísérleti pszichológia pedig a tudatéleletet is a kémia és a fizika módszertani mintája alapján próbálja feltárni. Husserl szerint azonban az introspektív pszichológia nem elég egzakt, ugyanis egybefolyik a „tudatbéli differenciák végtelen gazdagsága” (Husserl 1972. 133). A pszichikai jelenségek mindig *valamiről* szólnak, a gondolatok, vélekedések mindig *valamire* irányulnak.⁸

A fenomenológiai vizsgálat legfontosabb feladata, hogy a lehető legpontosabban, legrészletesebben leírja az intencionális tapasztalatot. A *primér tapasztalat* a kísérleti személynél van, a reflexív eldologiasítás helyett a fenomenológia az értelemtulajdonítás aspektusait vizsgálja. A naturalizmus és a transzcendentális fenomenológia közötti legnagyobb szakadékok talán az a megállapítás foglalja össze, hogy *a tudat struktúráinak nincsenek analógiái a tudomány által vizsgált természeti világban* (Marbach 2010. 395). Ha beszélhetünk „tudattudományról” husserli értelemben, akkor az a tudati és tárgyi (noetikus-noematikus) oldalon megállapítható hasonlósági/különbözőségi viszonyok feltárását jelenti. Ha észlelek egy kóbor kutyát, vagy visszaemlékszem rá, hogy hazafelé menet egy kóbor kutyát láttam, akkor megváltozik az intencionális aktus és annak korrelátuma, az intencionális tárgy is. Az észlelés csak tudatéleletünk egyik nagyon jelentős szegmense, de az áramló tudatélelet mindig kiegészül az elvárások, a múltbéli emlékek és a fantázia homályos és illékony tapasztalataival. Sőt maga az észleletben adott tárgytapasztalat is konstruált.

Az észlelés mindig „többletvélekedés”, ha kitekintek az ablakon, akkor látom az eperfa bizonyos alakját, de ha közelebb megyek hozzá, akkor számos perspektívából megvizsgálhatom azt. A tárgyeszlelet mindig lehetséges profilok és perspektívák metszetében artikulálódik, a tárgyak azonosítása egy tanult, elsajátított folyamat. Ha a visszaemlékezés, a képtudat és a fantázia fenoménjeit figyelembe vesszük, akkor felmerül a kérdés, hogy ezeket a re-prezentációkat miként lehetne

⁷ A fenomenológia eredendően afféle megalapozó tudományos program a logika és a pszichológia számára. Husserl az ítéletaktusok pszichofizikai leírása helyett az intencionalitásra fekteti a hangsúlyt. Az idealizáció helyett pedig – melynek segítségével a matematikai természettudomány „szimbólumruhába öltözteti a gondolatot” – a közvetlen átélésre fekteti a hangsúlyt, így az érzéki minőségek immanens szférája is „objektívnek” tekintendő: „az érzéki minőségek fokozatait nem lehet közvetlenül úgy kezelni, mint magukat az alakokat. Mindazonáltal ezeknek a minőségeknek, miként mindennek, amiben az érzékieleg szemlélhető világ konkrétta válik, szintén egy »objektív« világ kiáradásaiként kell érvényesülniük – vagy inkább érvényben maradniuk” (Husserl 2000. 54). A természettudományos objektivitás már egy levezetett, közvetett szemlélet, míg a fenomenológia a közvetlen szemléleti adódás irányába tett lépésekkel halad előre a tudományok megalapozásának érdekében.

⁸ Az érzelmek esetén az intencionális kérdése természetesen bonyolultabb formát ölt (bizonyos esetekben – például szorongás – az érzelmek forrása/tárgya nem konkretizálható), de ez a kognitív-noetikus funkció a tudat és az értelem alapvető karakteristikájának tekinthető (Kiss 2005. 125–126).

naturalisztikusan leírni, annak analógiájára, ahogy egy elemi érzetadatot vagy memóriamintázatot korrelálunk bizonyos agyi folyamatokkal? Mivel eleven jelentünk mezejét az aktuális és nem aktuális tapasztalat diffúz rendszere képezi, ezért egy komplexitásbeli robbanással találja szembe magát a naturalizmus.⁹ Érdekes analógia, hogy Husserl a korabeli empirikus pszichológia eredményei alapján megállapította, hogy a *gondolat*, az *akarat* és a tudatélet *időisége* nem lokalizálható a testben az érzetek analógiájára (Crowell 2010. 374; Hua IV 161/163). A naturalizmus és a fenomenológia között kialakult párbeszéd kapcsán Marbach megjegyzi, hogy habár a fenomenológia integrálható a kísérleti tudományok esetében, de ettől még nem helyettesíthető a redukcionista megközelítésekkel. Kettős dilemmával állunk szemben: (1) naturalista perspektívából a természetes szelekció hatására örököltünk egy (talán) univerzális pszichológiai architektúrát, mely az első személyű tapasztalat emergenciájához vezetett (Marbach 2010. 403). (2) Fenomenológiai szempontból viszont a természettudomány a *transzcendentális egó* és/vagy az *életvilág* derivátumának tűnik, a természetes beállítódáshoz hasonlóan. Husserl szerint a tudományok megalapozása csak a fenomenológiai „öneszmélés” révén mehet végbe. Ez utóbbi megállapítás pedig a naturalizmus szempontjából a szolipszizmus irányába mutat. A naturalista világkép és a transzcendentális konstitúció antagonizmusa rámutat a *szubjektivitás paradoxonára*: egyrészt objektumok vagyunk a világban (empirikus én), másrészt pedig világot konstituáló szubjektivitásként is gondolhatunk saját létünkre (transzcendentális egó). Az összemérhetetlenség bizarr érzése, egy furcsa *alakváltás* feszültsége szorongat minket, ha kezelni próbáljuk ezt az antinómiát, de David Carr (2010) szerint nem kell szükségszerűen riválisnak tekintenünk a két filozófiai beállítódást. Steven Crowell (2010) szerint pedig elképzelhető valamiféle „gyenge naturalizmus”, ami összebékíti a fenomenológiát a darwini és az idegtudományos szemlélettel. Varela neurofenomenológiája figyelmen kívül hagyja a transzcendentális nézőpontot, de meghagyja a fenomenológiai redukciót (a léttételezés felfüggesztését). Crowell szerint inkább a redukciót kellene feladnunk, ami tiszta tudathoz, a transzcendentális egó konstitúciós pólusához vezet, ugyanis maga Husserl sem fogalmaz egyértelműen ezzel kapcsolatban. Némely esetben üres azonosságpólus, más esetben pedig habitualizások szubsztrátuma a tiszta tudat (Crowell 2010. 384). Crowell szerint a redukció szerepét nélkülözve is beszélhetünk az élmények közötti *deskriptív különbségekről*.

⁹ Lásd Marbach 2010. 402. A tapasztalati élet „multidimenzionalitása” komoly fejtörést okoz a kísérleti tudatkutatásban is. Joy Hirsch (2005) megállapítja, hogy az észlelés, a nyelv és a motoros rendszerek tekintetében egy fMRI vizsgálat igen kimagasló funkcionális pontossággal dolgozik, de a kognitív, személyiségbeli és affektív rendszerek esetében már nem olyan könnyű feladat a struktúra és a funkció összekapcsolása. A kortárs kognitív pszichológiai kutatások egyik „forró pontja” ez; a magasabb rendű személyiségbeli-affektív rendszerek struktúra-funkció vizsgálata a mai napig nem hozott értékelhető eredményt. A kreativitás neurális korrelátumának vizsgálatával kapcsolatos friss áttekintést ad Dietrich és Kanso beszámolója (2010), mely számos különböző kutatócsoport legújabb eredményeit foglalja össze a témában.

A konstitúciós szintek feltárása pedig szintén végbemehet a „tiszta tudat” nélkül is. Úgy tűnik, hogy a fent körvonalazódó dilemmákra választ lelhetünk a husserli korpuszon belül is. Hiszen Crowell-lel szemben egy olyan alternatíva is elképzelhető, hogy redukálunk bizonyos ontológiai elkötelezettségeket, de mégsem lépünk ki a deskriptív különbségek hálózatából.¹⁰ Tehát szemléletünket az intencionális viszonyra irányíthatjuk, a tudat *immanenciájában* mozogva. Az élmények hérakleitoszi folyamában nincs különbség *jelenség és lét* között, Husserl szerint nem naturalizálhatunk valamit, aminek a léte *nem természeti és nem kauzális* jellegű (Husserl 1972. 147). Ez a megállapítás viszont nem a pszichofizikai megközelítések visszautasításaként értendő. Egyszerűen arról van szó, hogy bizonyos tudati élményeket a saját létmódjukban próbálunk megragadni anélkül, hogy egyelőre a tudattalan, a test vagy az agy magyarázati módjaihoz fordulnánk.¹¹

Az intencionális viszony fenomenológiai vizsgálata egyaránt kiterjed a tudati oldalra és a tárgyi oldalra is. Ez a módszer természetesen nem zárja ki, hogy a pszichofizika vagy az agykutatás feltérképezze az intencionális aktus közben lezajló folyamatokat, de a transzcendentális fenomenológiának az a kérdése, hogy miként konstituálja a tudat a különböző fenoméneket, legyen szó akár az észlelés, a fantázia vagy az álom intencionális aktusáról. A fenomenológus a tudat immanenciájában mozog. Az immanencia ebből a szempontból nem az újkori filozófiák „belső tér” vagy „karteziánus színház” metaforáját jelenti, hanem az immanencia maga az intencionális viszony közvetlensége, ahol „fenoméntól fenoménre” haladunk; a fenomének mint időben áramló egységek jelennek meg majd tűnnek el a tudatéletben (Husserl 1972. 148; 1998. 115). A fenomének két alapvető konstitúciós tengelye tehát az intencionalitás és az idő. A tudat mindig valaminek a tudata, legyen szó akár egy képzel, észlelt tárgyról vagy éppen valamilyen álomtapasztalatról. A fenomén azonban mégsem semmi, hanem éppen az, ami a tudat számára létet és értelmet konstituál.¹²

¹⁰ Erre az eljárásra rendkívül szemléletes példát nyújt Ullmann Tamás a *retroaktivitás* fenoménjének leírásával. A retroaktivitás fenoménjében összetetallokozik a pszichiátria és a fenomenológia. Az affektív önérzés (vágyak, késztetések, akarások) sémáinak immanens feltérképezése, a tudatosítás mechanizmusainak szemléletes leírásai egy egészen új tudatelemzési módszert tükröznek: „Egyszerűbben: a retroaktivitás élménye lehetővé teszi, hogy megfigyeljem tapasztalataim tudattalanul működő affektív mezejét, azt a mezőt, ami az analógiák, utalások és formák láthatatlan erezetét képezi és az értelem mindenkori összefüggéseinek szerkezetét előrajzolja” (Ullmann 2010. 275–298).

¹¹ A fenomenológiai vizsgálódás első személyű módszere nem deligitimálja azokat a megállapításokat, mely szerint például az *önaffekció* háttérében számításba kell vennünk testi regulációs folyamatokat – az autonóm idegrendszert, az agytörzsi magvakat, a biokémiai interakciót –, és az emocionalitásért felelős egyéb neurális köröket; tehát azokat az önszabályozási folyamatokat, amelyeket a kortárs idegtudomány a „mag tudatosság” fogalmával jelöl (Thompson–Varela 2001).

¹² „De viszonyuljon bárhogyan is ez a fenomén a valósághoz, kritikai mérlegelés eredményeként döntsek bárhogyan is a lét vagy látszat kérdésében, maga a fenomén *mégsem semmi*, hanem éppen az, ami a megfelelő kritikai döntést egészében véve lehetővé teszi, vagyis le-

De vajon miben különbözik a fenomenológiai szemlélet a reflexiótól? Husserl a reflexióval szemben az *epokhé* – a lététételezés felfüggesztésének – alkalmazását hangsúlyozza. A reflexió annyira mesterségesen hasítja szét a tudati és tárgyi oldalt a megismerésben, hogy az hajlamossá válik eltorzítani a vizsgálandó egységes élményt, vagy éppen olyan elemekkel gazdagítja, amelyek nem is tartoznak hozzá (Ullmann 2010. 159). Az *epokhé* segítségével azonban hatályon kívül helyezünk minden lététételezést. Elvonatkoztatunk a mindennapi evidenciáktól, a természettudományos ismeretek létigényétől (elméleteik igazságától és módszereik hatókörétől), sőt a saját tapasztalati életünk létigényeit is zárójelbe tesszük (Husserl 1972. 233; 2000. 19). Ez a beállítódás azonban mindig azzal a veszéllyel fenyeget, hogy bármikor visszaeshetünk a természetes beállítódás vagy a reflexív tudatfilozófiák tárgyontológiájába.¹³ Egy „keskeny sziklapere-men állunk”, és mintha ez lenne a filozófia „élet-halál kérdése” – írja Husserl. Amint fentebb is láttuk a redukció kapcsán felmerülő „tiszta tudat” lehetősége mint a transzcendentális szemlélet énje kiélezte a kortárs naturalizált fenomenológiával kapcsolatos vitákat.

E merész és inkompenzurabilitási dilemmákat felvető ötlet helyett maradjunk inkább továbbra is a tudati immanencia és az *epokhé* elsődleges koncepcióinál. Az *epokhé* nem egyszerűen valamiféle „metatudat”, mint ahogy azt a neurofenomenológusok vélik. Nem csupán arról van szó, hogy a redukció segítségével tudatosítjuk, hogy éppen a képzelet, az észlelet vagy a képtudat intencionális aktusa zajlik, hanem megpróbáljuk úgy szemlélni az élményt, hogy megmaradjon annak időbeli (retencionális) lefutása. A reflexióval szemben az intencionális látásmóddal Husserl megpróbál egyszerre „benne élni” és „szemlélődni” is az élményben. Az átélt tartalmak efféle paradox láttatása teszi később lehetővé, hogy deskriptív különbségeket mutasson fel az észlelet, a képtudat és a fantázia tudataktusai között.¹⁴ Az intencionális tudataktusok jellemzése – mely a tudati és tárgyi oldalra egyaránt kiterjed – talán lehetőséget nyújt arra, hogy új szemszögből, a jelentéskonstitúció szemszögéből vizsgáljuk meg a módosult tudatállapotok bizonyos formáját. E vizsgálódás talán a fenomenológia korpuszát is gazdagíthatja abból a szempontból, hogy adalékokat nyújt az észlelés és a fantázia fenomenológiai leírásaihoz.

hetővé teszi, hogy számomra bármi, mint igazi lét – mint véglegesen eldöntött, vagy mint eldöntendő – értelmet és érvényt nyerjen (Husserl 2000. 29).

¹³ A fenomenológiai korpuszban számos olyan problematikus ponttal találkozhatunk, ahol a fenomenológia kénytelen elvonatkoztatni a közvetlen szemlélettől, és valamiféle konstruktív fenomenológiává válik. Ezek a metodológiai kérdések kiváltképpen a passzív szintézis és a tudattalan dilemmái kapcsán merülnek fel. (Lásd Ullmann 2010.)

¹⁴ A képzelet (fantázia) és észlelés például – egyes pszichológusok szerint – ugyanazon érem két oldala, vagy másképpen fogalmazva: a fantázia az észlelés fordítottja. Az észlelés kiindulópontja ugyanis a tárgy, mely a tapasztalathoz vezet, míg a képzelet az előzetes tapasztalat, mely a tárgy felbukkanásához vezet a perceptuális mezőben (Sekuler–Blake 2000. 521–522).

III. TRANZPERSZONÁLIS ONTOKOZMOLÓGIA ÉS POSZTMODERN RELATIVIZMUS

Napjainkban az ayahuasca víziók kutatása az interdiszciplináris érdeklődés középpontjába került, így számos perspektívából tekinthetünk rájuk. Winkelman (2010) megközelítése például egyaránt felhasználja az antropológiai, idegtudományos szempontokat és a megtestesülés kutatásának eredményeit. Benny Shanon (2003) a kognitív pszichológiai megközelítésében egyértelműen fenomenológiai szempontokra támaszkodik, és elsősorban az élmények tipológiáját, strukturális különbségeit tárja fel. Shanonnal szemben Rick Strassman (2001) a farmakológiai kutatásokra és a kontrollált kísérletekre fekteti a hangsúlyt, de nem veti meg a metafizikai spekulációkat sem, amelyeket az élménybeszámolók alapján állít össze. Frecska Ede és Luis E. Luna (2006) ötvözik a farmakológiai, az antropológiai és a spirituális szempontokat, miközben a Hameroffi kvantum-tudatmodellt is kiterjesztik a hallucinogének által indukált módosult tudatállapotok magyarázatában.¹⁵ E rövid áttekintésből is látható, hogy az ayahuasca víziókkal kapcsolatos irodalom multidiszciplináris jelleget ölt, és a kísérleti eredmények is exponenciálisan növekednek.

Mielőtt rátérnénk a víziók fenomenológiai szempontból mérvado aspektusaira, ejtsünk néhány szót a pszichedelikus kutatások dilemmáiról. A pszichedelikus szerek nemcsak az 1960 években lángra lobbant ellenkultúra szerves részét képezték, hanem az idegtudományos, farmakológiai kutatásoknak is lendületet adtak. A szerotonin neurotranszmitter jelentőségének felfedezése szinte egybeesett Hoffman LSD-vel kapcsolatos kutatásaival.

A pszichoaktív szerek számára a modern medicina legalább hat különböző kategóriát tart fenn, ezek közül mi egy főcsoportra, az ún. *pszichedelikumokra* fókuszálunk a továbbiakban. Ez utóbbi csoport további alcsoportokra tagolható, és az idetartozó – természetes vagy mesterséges – anyagok közös tulajdonsága a *tudatmódosító* hatás. Ezen anyagok nagy többsége *hallucinogén* vagy *pszichomimetikus* kategóriákba sorolható (Farthing 1992. 451; Maurer 2010). Az 1970-es évek vége óta a *módosult tudatállapotok* kifejezés nem mentes a pejoratív felhangtól.¹⁶

¹⁵ Frecska és Luna (2006) nem csupán a kísérletes tudatkutatás és a farmakológia eredményeit mozgósítja a módosult tudatállapotok értelmezésében, hanem egy radikális kultúrkritikával is élnek. Úgy gondolják, hogy az ún. „perceptuális-kognitív-szimbolikus” tudás mellett/mögött rejtőzik egy sokkal régebbi elmebeli diszpozíció, amely „direkt-intuitív-nem lokális” információforrásnak tekinthető. Míg az intuitív tudás az archaikus közösségek számára evidensen adott a mindennapi életben, addig ez az elfeledett tudásforma már csak ritka alkalmakkor bukkan fel a kognícióra alapozott civilizációkban.

¹⁶ A „módosult tudatállapot” (*altered state of consciousness* – ASC) legegyszerűbben a következőképpen definiálható: a szubjektív tapasztalatok általános mintázatának drasztikus változása, melyet mind a kognitív-, mind pedig a fiziológiai funkciók terén jelentős eltérések kísérnek. Példaként idesorolhatóak az alvás, a hipnagóg és hipnotikus állapotok, különféle meditációs-, misztikus- és transzcendens tapasztalatok, illetve a fent említett pszichoaktív szerek kiváltotta tudatállapotok, stb. (Farthing 1992. 202–203). Az általános definíció mel-

A tárgyilagosság kedvéért természetesen kettős mércét kell alkalmaznunk. Ha összehasonlítjuk a neurológiai anomáliák (például skizofrénia, migrén, agyvérzés stb.) következtében megjelenő, vagy azok által kísért tüneteket, akkor valóban találhatunk párhuzamokat az LSD és egyéb pszichoaktív szerek által indukált élménybeszámolókkal (González-Maeso–Scalfon 2009). A pszichológiai klasszifikációk azonban nem meríthetik ki teljesen ezen élmények végtelen változatoságát és formagazdagságát. A *modellpszichózis*-elképzelés értelmében a drog által indukált *módosult tudatállapotok* a normális, éber, észleleti tapasztalatok patológiásan módosult változatai. A fenomenális beszámolók, valamint számos anatómiai és idegtudományos vizsgálat azonban mellett teszi le a voksot, hogy a pszichoaktív szerek tágabbra nyitják az „érzékelés kapuit”; olyan neuro-szinkronizációs és farmakológiai mechanizmusokat indítanak be, amelyek nem torzítják az információfeldolgozást, hanem képessé tesznek a tudatküszöb alatti információk befogadására is. A tudattágító vagyis *pszichedelikum* kifejezés Henry Osmondtól származik. Egy másik – szintén a pszichopatológiai redukcionizmussal szemben álló – kifejezés pedig az *entheogén*, amelyet gyakran alkalmaznak kifejezetten az archaikus gyökerekkel rendelkező pszichoaktív növények megnevezésére.¹⁷

A pszichedelikumoknak két alapvető értelmezését különíthetjük el, amelyek egyáltalán nem mentesek az ontológiai elkötelezettségektől és a metafizikai spekulációktól. Az egyik a *mélypszichológiai megközelítés*, amelyet Jung és Rank írásai képviselnek (Walsh–Grob 2005). Ebben az esetben gyakorlatilag úgy tekinthe-

lett vegyük figyelembe, hogy az interdiszciplináris megközelítésnek köszönhetően a tudatállapotok (*conscious states* – CS) és a módosult tudatállapotok (ASC) meghatározásai nagyon szerteágazók. Rock és Krippner mellett érvelnek, hogy e meghatározások szemantikai zavarokkal terhesek. Ugyanis a tudat kapcsán nem minden esetben különíthető el, hogy éppen a *tudattartalmak változásának észrevesését, megfigyelését* jelenti a „tudat” kifejezés, vagy inkább önmagában véve a *szubjektív tapasztalatok változását*. Rock és Krippner olyan kérdőívek kidolgozását javasolja, amelyek nem a tudatállapotok, hanem a fenomenális tulajdonságok változásaira fektetik a hangsúlyt. Ebben a kontextusban gondolhatunk például az „időérzet” vagy a „vizuális képalkotás” változásaira, de olyan kérdéseket is feltehetünk az alanyunk, amelyek szabadságot nyújtanak számára a jelentős fenomenális változások bemutatásában. Ez a megközelítés nem a tudatállapotok strukturális változásaira fekteti a hangsúlyt, hanem inkább a fenomenális mező egészébe ágyazódó fenomenális tulajdonságok intenzitásváltozásaira. Ennek köszönhetően a normális tudatállapot és az alterált tudatállapot közötti radikálisnak tűnő különbség elhalványul, és a tudatműködés feltérképezése némileg eltávolodhat a „normális és patologikus” dilemmáinak végeláthatatlan kérdéseitől (Rock–Krippner 2011).

¹⁷ Ha csak az elmúlt évszázadra tekintünk vissza, akkor is azt látjuk, hogy több tízmillió ember használta a pszichedelikus szereket ilyen vagy olyan formában, és különféle negatív vagy pozitív végkimenetellel. A meszkalin, a pszilocibin és az ayahuasca pedig több évezredes múltat tekint vissza a törzsi társadalmakban. Walsh és Grob szerint a pszilocibin, az LSD és a meszkalin 1960-as évekbeli felfedezése megrázta az egész nyugati kultúrát. A pszichedelikus szerek gyakorlatilag megtermékenyítették a művészet, a kreativitás, a spiritualitás, az agy és a viselkedés dimenzióinak kutatását (Walsh – Grob 2005).

tünk a pszichedelikumokra, mint amelyek a tudattalan *archetípusaiba*¹⁸ engednek betekintést, sőt fenomenológiai nyelven talán úgy is fogalmazhatunk, hogy ezek a szerek mozgásba lendítik és a szemlélet terébe vetítik a tudatküszöb alatt munkálkodó archetipikus szimbólumokat és latens affekciókat. Ez a rendkívül egyedülálló és lehengerlő *jelenvalóvá tétel* pedig kibillentí egyensúlyából a *habitualizált* megismerési formákból táplálkozó tudatot, a világ és az én hirtelen új észleleti/affektív mintázatokkal telítődhet. Fenomenológiai szempontból természetesen nem az archetipusok útját járjuk; pontosabban nem kell elutasítanunk az archetipikus képek felbukkanását mint a tudat idealizált szemléleti formáit, a fenomenológia csak az ontológiai elkötelezettségek terhére szeretné levenni az élmények válláról.¹⁹ Ha az élmények fenomenológiai tipizálása a célunk, akkor elvonatkoztatunk a pszichológiai modellektől is, a személyes és a kollektív tudattalan magyarázati pozíciójától is. Ha a mélypszichológiai megközelítést *vertikálisnak* tekintjük, akkor a fenomenológiai talán *horizontálisnak* képzeljük el: az eleven jelen mezején – a tudatáram héraikleitoszi folyamában – felbukkanó élmények kavalkádját figyeljük, miközben „nyugton maradunk”, de nem akadályozzuk „éber érdeklődésünket” (Husserl 1998. 192). A transzcendentális önmegismerés azonban még az észlelési tapasztalat szintjén is nehéz feladat, hogy is lehetne efféle „kontrollt” alkalmazni olyan helyzetben, ahol az érzékelés kapui tágra nyílnak, és a normál észleleti világ alak- és színkonstellációja darabokra hullik? Érdekes módon a pszichedelikus kutatás legújabb fellendülését éppen az a mozzanat vezérli, hogy bizonyos pszichoaktív szerek nemcsak a skizofréniára és egyéb pszichotikus zavarokra jellemző identitásvesztéssel és széttöredezettséggel jellemezhetőek, hanem az összeomlást egy reintegrációs

¹⁸ Az archetípus értelmezésével igazán gondban lehetünk, ugyanis nemcsak arról van szó, hogy az archetipikus pszichológia másként viszonyul például a jungi archetipusokhoz, hanem az a fő dilemma, hogy maga Jung is változtatja az archetípus jelentését alkotói korszakaiban. Jelen esetben elégedjünk meg egy a fenomenológiai szempontból is relevánsnak ígérkező megkülönböztetéssel, mely az *archetípus* és az *archetipikus kép* között feszül. Jung szerint a psziché alapvetően képekből áll, a képzelőerő pedig elválaszthatatlan a pszichés működestől, így az archetipusok bizonyos értelemben hasonlóak a kanti kategóriákhoz, hiszen *sematizálják* (formába öntik) az egyéni tapasztalatokat, és jelentéssel töltik fel azokat. De az „archetípus” önmagában még üres, tudattalan forma, csak az *archetipikus kép* esetében beszélhetünk a forma, tartalom és jelentés egymásba fonódásáról (Adams 2004).

¹⁹ A jungi korpuszban gyakran észrevehető a fenomenológiai szempontok és a metafizikai spekulációk különös összjátéka. Jung majdnem minden archetípus meghatározása közben fejtegetésekbe kezd az archetipusok mibenlétéről, melyek elválaszthatatlanul összefüggnek a kollektív tudattalan hipotézisével. Az „autoktón módon újrakeletkező mitológiai motívumok” (Jung 2011. 53) inkább „archetipikus képeknek” tekinthetők. Az *archetípus* inkább egy olyan láthatatlan tervrajz vagy *ösztönös tendencia*, amely elősegíti a képek, szimbólumok geneziséét. Kevésbé tudományosra sikeredett írásaiban és interjúiban azonban a kollektív tudattalan egy *virtuális rezervórrá* válik, ahonnan felbukkannak az archetipikus szimbólumok. A transzperszonális pszichológia pedig ezt a leegyszerűsített – metafizikai – képet emeli ki a jungi korpuszból, szemben azokkal a szövevényes filozófiai dilemmákkal, amelyek a *tudattalan meghatározhatatlansága* és a szimbólumok „jelentésmagjának” megállapíthatatlansága körül fodrozódnak (Jung 2011).

folyamat követi. Winkelman ezért vezeti be a *pszichointegrátor* kifejezést az ayahuasca élményekkel kapcsolatban. Winkelman megfogalmazásai elég tömörök a pszichointegráció mechanizmusaival kapcsolatban. Az alterált tudatállapot alatt a limbikus rendszerben zajló gamma-szinkronizáció mechanizmusa alapján Winkelman arra következtet, hogy az ayahuasca víziókban a különböző „in-nát reprezentációs modulok” közötti agyi információátvitel felfokozódik. Ennek eredményeképpen a személyiség viselkedési, érzelmi és gondolati aspektusai valamiképpen nagyobb egységességet mutatnak fel, ami pszichoszociális kontextusban a csoportkohézió (érzelmi kötelékek) erősödésében nyilvánulhat meg (Winkelman 2002. 1878). A pszichointegráció fogalma azonban korántsem mentes az ellentmondásoktól, és messze vagyunk még attól, hogy univerzális biológiai jelenséggént tekintsünk rá. Shushan antropológiai szempontból tesz fel két nyitott kérdést: (1) Miért történik az, hogy a transzállapot bizonyos egyéneknél és bizonyos kultúrákban valóban transzformatív hatást vált ki (pszichointegrátorként működik Winkelman nyelvezetével élve), más esetekben pedig semmilyen vagy éppen negatív hatást kelt? (2) Csak a sámánok azok a kivételes individuumok, akik képesek a pszichointegrációra, a csoportkohézió és az empatikus viszony megerősítésére (Shushan 2009. 183)? Továbbá Winkelman „neuroteológiai” megközelítése előfeltételezi, hogy a törzsi társadalmak „szellemvilága” komponensekre bontható és szimbolikus megnyilvánulásai agyi modulokra redukálhatók. Röviden tehát a *jungi archetipusok neurokognitív redukciójáról lenne szó*, ami egy olyan *univerzális* ismeretrendszert feltételez, melynek egyelőre nem vagyunk birtokában, és talán nem is leszünk soha.²⁰ Frecska kissé eltérően fogalmazza meg a pszichointegráció szerepét, rámutatva arra, hogy a pszichointegrációs folyamat mindig új információk bevitelét, inkorporálódását feltételezi a dezintegrálódott rendszerbe egy *divinációnak* nevezett folyamat által. A „divináció” fogalma itt nem valamiféle agyi mechanizmusra, hanem inkább egy metafizikai – de egyben pszichológiai – processzusra utal; a sámán azon képességéről esik itt szó, hogy gyógyító rituáléjának célja a kapcsolatteremtés a szellemvilággal. A *divináció* a pszichointegráció tradicionális megfogalmazása, ahol a sámán szerepe valamiféle közvetítés a szent entitások (*divine entities*), illetve szellemek és a páciens között (Frecska 2008. 175). A metafizikai és filozófiai bonyodalmak ellenére a pszichedelikus kutatások kapcsán megállapítható, hogy az integrációs folyamat nem kizárólag az ayahuasca sajátossága, idesorolhatjuk még a pszilocibint és az ibogaint is a legújabb kutatások fényében.

²⁰ Shshuan például a túlvilági mitológiai motívumok és a halálközeli élmények komparatív vizsgálata után csupán *kvázi-univerzális* motívumokról beszél, amelyek transzkulturálisnak tűnnek; de ebből viszont még nem következethetünk teljes univerzalitásukra, hiszen saját vizsgálódásai is egy bizonyos perspektívához – a nyugati beszámolókhöz – köthetők. Közös platform híján minél részletesebb vizsgálódásnak vetjük alá a különféle kultúrák szimbólumrendszerét, annál valószínűbb a különbségek sokaságának felbukkanása (Shushan 2009).

A pszichedelikus élményekkel kapcsolatos második fő értelmezés a *misztikus tapasztalatok* irányába mutat. Ez a misztikus értelmezés a transzcendens tapasztalatok *katalizátorainak* tekinti a pszichoaktív szereket, és hangsúlyozza, hogy a szerek által kiváltott tudatállapotok endogén módon is kiválthatóak a keleti, kontemplatív tradíciók technikáinak (például meditáció, jóga) segítségével. A misztikus értelmezés még inkább hajlamos az ontológiai magyarázatra, erre talán Aldous Huxley (2009) „örök filozófia” koncepciója a legjobb példa, de ide sorolhatjuk a transzperszonális pszichológia képviselőit is.

A transzperszonális pszichológia korántsem egységes irányzat. A jungi alapon kívül talán mind egyetértenek abban, hogy a személyes tudattalan szférája nem a latens tudattartalmak önmagába záruló tárháza, hanem csupán egy rövid ösvény, mely a kollektív tudattalanba, illetve a „tudatfeletti-numinózus” tartományokba torkollik. Grof LSD-terápiák alapján kidolgozott egy modellt, amely szerint a tudattalan perinatális élmények mögött/fölött egy olyan új tartomány kezdődik, amelyet archetipikus lények és mitológiai minták, tájképek népesítenek be.²¹ Grof saját élményei és mások élménybeszámolóí alapján kialakított valamiféle *ontokozmológiát*, ami röviden annyit jelent, hogy az LSD hatása alatt felbukkanó archetipikus tudattalan tartalmaknak önálló ontológiai státuszt tulajdonít. A transzperszonális pszichológia minden érdeme és potenciálja ellenére kétes megítélésű szakmai körökben. Noha kétségtelenül fontos metodológiai extrákat adhat a tudatkutatás eklektikus módszertani köréhez, nem szabad túlzásokba esnünk. Erre hívja fel a figyelmet Szummer egy tanulmányában, ahol azt is kiemeli, hogy nem tanácsos ezt a sajátos megközelítést keverni a korábban már vázolt – Szummer szerint „originálisabb” – jungi pszichoanalízissel.²²

A fentiek nyomán a pszichedelikus terápiában két módszert különböztetnek meg (Walsh és Grob 2005a). Az egyik a *pszicholitikus módszer*: ebben az esetben a személyes, tudattalan pszichodinamikai problémák feltárása a cél, de itt is előfordulhatnak transzperszonális/misztikus tapasztalatok. A másik módszer a *pszichedelikus*, ami inkább egy lórúgáshoz hasonló, ugyanis ebben az esetben az a cél, hogy minél gyorsabban elröpítsék az alanyt a transzperszonális szintekre. Az

²¹ „Azonban a transzperszonális élmények harmadik kategóriája még érdekesebb, itt a tudat olyan területekre és dimenziókra terjed ki, amelyeket a nyugati ipari társadalom nem tekint »valósnak«. Ide tartozik számos mitológiai lény és mitológiai táj víziója vagy éppen a különféle kultúrák isteneivel és démonaival való találkozás és azonosulás; ide sorolhatjuk a kommunikációt testetlen lényekkel, szellemi vezetőkkal, emberfeletti entitásokkal, földönkívüliekkel, és párhuzamos univerzumok lakóival” (Grof 1994. 7–8).

²² „Grof és a transzperszonális pszichológusok a mitológiától kezdve a pszichológián keresztül a parapszichológiáig és az okkult irodalomig (spiritizmus) terjedő heterogén és részben meglehetősen kétes értékű anyagot próbálják meg az értelmezéshez felhasználni. Mindez könnyed, szellemes játék alakját is ölthetné, mint amilyen mondjuk Umberto Eco *A Foucault-inga* című regénye, amely a terjedelmes ezoterikus-okkultista irodalomból vett anyagot szövi ironikus narratívába. Grof azonban kollégáinak többségéhez hasonlóan meg van arról győződve, hogy tudománya valamilyen rendkívüli jelentőségű szellemi és tudományos áttörés küszöbén áll, amely ízzé-porrá zúzza majd a materialista világképet” (Szummer 2008. 70).

a koncepció vezérelve, hogy nagyobb eséllyel gyógyul az alany, ha a „spirituális ébredés” átugorja a pszichodinamikai problémákat. A transzperszonális szintet jellemző kategóriák változatossága (például kozmikus tudat, tiszta tudat, omega tapasztalat, oversoul) azonban azonnal jelzi, hogy önmagában egyik iskola sem teljes, és a fenomének végtelen változatossága igencsak ellenáll a diszkurzív gondolkodásnak. Az episztemológiai határok belátása ezért fenomenológiai vizsgálódást követel még a pszichedelikus terápiák hívei szerint is (Walsh–Grob 2005c. 242). Ebből a belátásból is vehetjük a bátorságot arra, hogy bizonyos víziók sajátosságait az észlelés és a fantázia fenomenológiai támasztéka mentén próbáljuk meg ábrázolni.

Akár a mélypszichológiai, akár a diverzitásban bővelkedő transzperszonális megközelítéseket vesszük górcső alá, mindenhol felbukkan az esszencializmus és az univerzalizmus dilemmája, mely a posztmodern kritikák egyik fő támadási pontja. A posztmodern *dekonstrukció* értelmében, az archetipikus képek és szimbólumok nem a tudat esszenciális formái. A mitológiai témák és archetípusok csupán egy bizonyos kultúra sajátosságai, és nem valamiféle univerzális, transzperszonális tudat kifejeződései. Nincs archimédészi pont a történetiségen kívül – figyelmeztet Derrida megállapítására utalva Vernon W. Gras (1981). Gras szerint metafizikai spekuláció a szituáltságtól mentes univerzális elme tartalmi utáni kutatás, nem léphetünk ki nyelvünk konvencióiból. Paul Kugler (2008) az archetipikus képek történeti vizsgálata után kevésbé pesszimista konklúziót von le. Kugler szerint a psziché képei nem „történeti jellegzetességek” és nem is elmebeli vagy metafizikai „univerzális esszenciák”, hanem afféle „hidak”, amelyek transzszubjektív és transzobjektív létmód felé vezetnek. A képek és víziók a *fenséges* kifejeződési formái, valamiféle ismeretlen tartomány felé vezetnek a tudat fürkésző tekintetét (vö. Kugler 2008). Kugler a metafizika szkülője és a posztmodern perspektivizmus kharüdisze között hánykolódva az esztétikai tapasztalatban találja meg az arany középutat. Úgy gondoljuk, ezen a ponton remekül tetten érhető a fenomenológiai szemlélet alkalmazhatósága. A víziók ontológiai státuszáról valóban nehezen tehetünk kijelentéseket a szokásos kulturális és tudományos sémáink segítségével. Az esztétikai és lélektani hatások azonban arra utalnak, hogy itt valóban valamiféle az észlelés elevenségét és élénkségét is transzcendáló tapasztalati móddal találjuk szembe magunkat, amelyre talán joggal alkalmazható a *fenséges* jelző. A víziók egy olyan félelemmel teli áhítatot (*awefulness*) kelthetnek az alanyokban, amely némi rokonságot mutat a fenséges kanti értelmezésével, ahol egy grandiózus természeti látvány egyszerre elrettenti és örömmel tölti el az elmét (Kant 2003). A fenséges tapasztalatának azonban nem az esztétikai gyökerei jelentősek számunkra, hanem annak fenomenológiai vetülete, nevezetesen a fenséges tapasztalatában egy „spontán fenomenológiai redukció” hatását érhetjük tetten (Ullmann 2010. 118–126). E spontán redukciónak az a lényege, hogy kizökkent a nyelv, a kultúra és a személyes háttér által szedimentálódott metaforák és alakészlelések szituált meze-

jéről; a fenséges az ismeretlenbe taszít, és fogódzó nélkül kapaszkodhatunk egy mélybe vezető sziklaperemen. A következőkben megpróbálunk elvonatkoztatni a metafizikai és a pszichológiai modellektől, és kizárólag az immanencia szférájában navigálva mutatjuk meg, hogy milyen változásokat szenved a tudati és a tárgyi oldal a lehangoló víziók következtében.

IV. A TUDATOSÍTÁS FENOMENOLÓGIÁJA

Felmerül a kérdés, hogy vajon miként képezheti transzcendentális fenomenológiai vizsgálódás tárgyát egy olyan komplex jelenség, mint az ayahuasca víziók családja? Hogyan lehetne a víziók „világfenoménjéről” szemléletes megállapításokat tenni? Husserl és Merleau-Ponty munkáiban egyaránt találhatunk olyan innovatív *metaforákat*, amelyek a tapasztalat preverbális, tudatelőtttes szintjére szeretnék felhívni a figyelmet. A víziók dinamikája pedig éppen ezeket a rejtett létrégiókat emeli be a szemlélet szférájába. Nézzünk meg röviden két példát a fenomenológiai tradícióból: Husserl „affektív morfológiai mezőről beszél”, amelynek latens dinamikája mindig előrajzolja a minőségek és Gestaltok eloszlását az immanencia szférájában (Ullmann 2010. 243). Merleau-Ponty szintén a reflexiót megelőző *érzéki közvetlenséget* szeretne volna megragadni a test fogalmával és a „hús” metaforájával.²³ A vízió fenomenológiája talán azért lehet érdekesítő a fenomenológia számára, mert egy olyan *transzobjektív és transzszubjektív világfenomént* alkot, amely Husserl és Merleau-Ponty filozófiáiban már *konstruktív* megközelítésben részesült. A víziókban megtaláljuk azt a spontán szemléleti jelenvalóvá-tételt, ami a láthatatlan szférájából a láthatóság horizontjába emeli a tudatelőtttes tartalmakat. Egy olyan titokban munkálkodó létrégiót fedezhetünk fel, amely talán a „világon-lét” fogalmához áll a legközelebb:

Ez, túl a „szubjektum nézőpontján” és az „objektum nézőpontján” egy olyan közös magra utal, ahol a kettő egymáratekeredik, a lét mint önmagáragöngyölődés (amit én a világon-lét modulációjának nevezem) (Merleau-Ponty 2006. 217).

²³ Merleau-Ponty 2006. A test egy új elemmé, a „hús” elemévé válik a Kiazmus című műben. A „hús” az érzékelőnek egy önmagát érzékelni képes tartománya, minden érzékelhető dolog ősmintája: „Az azonosított színek és jól meghatározott látványok között ilyen módon fölfedezhetnénk azt az alapszövetet, mely őket hordozza, láthatatlanul táplálja, és ami maga nem dolog, csupán derengő lehetőségek egymásra toluló sokasága: a dolgok *húsa*. [...] Testem és a világ kiterjedtsége megférnek egymás mellett, sőt együtt kell létezniük ahhoz, hogy a dolgok legbelsejébe hatolhassak; eközben testem maga a világ, a dolgok pedig saját húsom szövetét alkotják” (Merleau-Ponty 2006. 155).

Az eleven jelen mezeje Merleau-Ponty esetében nem csupán a retencionális tudatáram lefutása, élményeink folyamatos lecsengése és továtűnése, hanem az észlelet maga is mindig átítatott a képzelettel, a jelen „szimbolikus mátrixok áradása és kikristályosodása” (Merleau-Ponty 2006. 215).

A víziók fenomenológiai analíziséből – a különféle pszichedelikus anyagok vagy hallucinogén technikák segítségével – értékes empirikus adatokra és fenomenológiai beszámolókra tehetünk szert. Módosult tudatállapotokban az emberi tudat számára hozzáférhető kognitív információs mező más, szélesebb spektruma nyílik meg a szubjektum számára.²⁴ Az ilyenkor feltáruló élményvilág információgazdagsága, empirikus „hasznosíthatósága” erősen személy- és környezetfüggő. További nehézséget jelent, hogy ugyanazon személy esetében, ugyanazon szer vagy technika használata radikálisan más élményekhez vezethet az illető előzetes tapasztalatainak és aktuális fiziológiai, lelki állapotának összességét jellemző *set*-től, valamint a környezeti befolyásoló hatásoktól – *setting* – függően (Eisner 2009). Mindezekből látható, hogy a hallucinatorikus élménybeszámolókat nem könnyű korrekt módon osztályozni, rendszerezni.²⁵

Idegtudományos perspektívából szemlélve a dolog sokkal egyszerűbb. Noha a redukcionista attitűd meghagyja a fenomenológiai alaptételezést, mindent agyi funkcióváltozásokra vezet vissza. Ebben a szemléleti módban a tudatelőtes vagy tudatalatti tartalmak megjelenése a tapasztalati mezőben lényegében anomalisztikus neurotranszmitter-mintázatokon, az agy megváltozott biokémiáján keresztül nyer magyarázatot (Pace-Schott–Hobson 2007. 141–153).

Fenomenológiai szempontból a víziók *szimbolikus világát* nem szabadna összekevernünk az éber észleleti világgal, mely gyakran a nappali álmodozás változékony fantáziaformáival párosul. Merleau-Ponty szerint az észlelés sajátossága, hogy az áramló érzékleteket (színek, hangok, tapintási érzetek) spontán módon illesztjük a körülöttünk lévő világba, anélkül hogy összekevernénk azokat az ábrándozás fantazmáival. Ugyanakkor mégis álmokkal szőjük körbe az észlelt

²⁴ „De mi is történik akkor, amikor hallucinogéneket fogyasztunk, vagy más módon időzünk elő hallucinatorikus folyamatokat? A keleti és nyugati vallások misztikus irodalma, nyugati írók (például de Quincy, Baudler, Poe, Huxley, Ernst Jünger, Robert Graves, Ken Kesey) beszámolói, valamint a pszichedelikus kísérletek jegyzőkönyvei szerint a külső környezet érzékelése ilyenkor megszűnik vagy radikálisan megváltozik, a térbeli és időbeli tájékozódásunk felborul, esztétikai érzékenységünk felfokozódik, asszociációs képességünk és képi gondolkodásunk nagy mértékben felerősödik, gyakran omnipotensnek vagy mindentudónak érezzük magunkat, érzékelni véljük a világegyetem harmóniáját, egységünket a természettel és a többi emberrel; felismeréseinket nemritkán kozmikus fontosságúnak, egyetemes érvényűnek, az egész emberiség számára fontosnak hisszük” (Szummer 2010. 69).

²⁵ Úgy gondoljuk, hogy ezen klasszifikációs nehézségek ellenére a módosult tudatállapotok alatt szerzett tapasztalatok mégis kiváló tárgyat képezhetnek a fenomenológiai analízisnek, ugyanis ez esetben a kontextusból származó *szaj* és az észleleti/affektív tartalmakból eredő *jel* aránya – a megfelelő módszertani elvek betartása mellett – kedvező. A fenomenológia számára ez a terület nagyon termékeny táptalaj lehet, és a szakmaközi jelleg miatt sokszínű, inspiratív lehetőségként jelenik meg a kortárs tudatfilozófiai diskurzusban.

dolgokat, a képzelet segítségével eltervezzük következő lépésünket, olyan helyeket és embereket jeleníthetünk meg, akik éppen nem is illenek az adott kontextusba (Merleau-Ponty 2005. xi). Ullmann Tamás szintén felhívja figyelmünket a fantázia és az észlelés „kevert állapotaira”:

A tudat olyan, mint egy hatalmas pályaudvar nyüzsgő előcsarnoka, amelyben fantázia-képek és fantazmatikus érzetek tömegei keverednek gondolatokkal, emlékekkel és észlelésekkel (Ullmann 2012).

A vízió azonban kilóg a sorból, nem tekinthető a fantázia felélénkülésének vagy az észleleti tartalmak elhomályosulásának. A vízió érdekes módon ötvözi magában az észlelés elevenségét-intenzitását és a fantáziaformák végtelen variabilitását. De vajon mi különbözteti meg a víziót a hallucinációtól, az álompszichózistól vagy az akut skizofrénia tüneteitől?²⁶ Miért érdemes fenomenológiai vizsgálódást végezni a naturalista beállítódással szemben, mely a módosult tudatállapotokat testkép projekciónak, hallucinációnak, pszichotikus tünetnek stb. bélyegzi? Úgy gondoljuk, hogy a válasz éppen a fenomenológiai szemlélet kiindulási pontjában keresendő, a *jelentéstulajdonítás és értelemadás* új mechanizmusait érhetjük tetten a multimodális víziók fenomenológiájában.

V. „VALÓSÁGOSABB A VALÓSÁGNÁL” – A VÍZIÓK FENOMENOLÓGIÁJA

A hírhedt pszichonauta, Terence McKenna (1992) szerint a vízióknak mintha „külön szemléleti nyelve” lenne, habár ettől eltekintve a DMT-állapot egy „intellektuális fekete lyuk”, rendkívül nehéz állításokat szöni egy alapvetően prelingvisztikai élményről. A triptamin állapotról írja:

Érzéssel és jelentéssel telített háromdimenziós forgó komplexumai a változó színeknek és fényeknek. Megismerni ezt olyan, mint újra gyermekké válni. [...] Bizarr transznyelvi információk komplexumok. [...] Vagy a nyelv az árnyéka ennek a képes-

²⁶ A „vízió” és „hallucináció” viszonylag jól különválasztható fogalmakká válnak, ha tekintetbe vesszük az élmény sajátos fenomenológiai jellemzőit. A víziók esetében az érzékszervi modalitások gyökeres megváltozása ellenére a szubjektum alapélménye az, hogy tudja, hogy „látomása” van, és legalább részben tudatos marad mind az *ítteni valóság*, mind pedig az *odaát valóságában* történő dolgokkal kapcsolatosan (tehát kettő- vagy több *valóságban*, *világban* operál egyszerre). A beszámolóik alapján tipikus példa, hogy sámánutazás során, a dobolás vagy pszichedelikus szerek hatására az egyén – noha a szellemvilágban tevékenykedik – végig kapcsolatban marad a testével és a fizikai valósággal. Tudja, hogy „utazik”. Ez a sajátos kognitív pozíció lehetővé teszi azt is, hogy később rekonstruálja élményeit, és pontosan emlékezzen az átélt dolgokra (a sámán például információkat, tanításokat hoz át a szellemek világából). A hallucináció ezzel szemben *per definitionem* minden esetben és minden értelemben teljesen valóságosnak hat, az átélt élmény nem különválasztható a fizikai valóságtól, a tapasztalati mezőbe teljes mértékben beleépül (Farthing 1992. 209).

ségnek, vagy éppen ez a nyelv újabb kiterjedése. Talán elképzelhető egy olyan emberi nyelv, ahol a jelentés és az intenció a háromdimenziós térben lakozik (McKenna 1992. 4–5).

De a triptamin állapotokban nem csupán az érzékelési modalitások furcsa összefonódását követhetjük nyomon, hanem az *affekció paradoxonaira* is rábukkanhatunk. Míg a normál éber létben vagy vidámak, vagy szomorúak vagyunk, a múltbéli eseményeken töprengünk, vagy éppen egy boldogabb jövőképről ábrándozunk, addig a DMT-víziók ezeket a diszkrét állapotokat is furcsa – és gyakran sokkoló – egyveleggé alakítják:

De az élményeknek a szívre kell hatniuk és csak akkor mozgatják meg a szívet, ha az élet és halál kérdései felmerülnek. Ha az élmény az életről és halálról szól, akkor félelmet kelt és könnyekre fakasztja az embert, de végül nevetésre is ingerel. Ezek a dimenziók elképesztően különösek és idegenek (McKenna 1992. 3).

Winkelman (2002) ezt a *modalitásokat fuzionáló* mechanizmust az emberi tudat egyik sajátos – a nyugati elme számára egészen új keletű – funkciójának tekinti. Winkelman Hunt nyomán *prezentációs szimbolizmusnak* nevezi a látomások fenomenéit, és nem a hallucinációs tapasztalatokkal, hanem inkább az álom szimbólumaival rokonítja azokat. A nyelvi és észleleti *reprezentációktól* eltérő *prezentációs szimbólika* a limbikus rendszer működésével korrelál a kutatások szerint. A lokalizációs kutatások azonban jelenleg igen szerteágazóak, a limbikus rendszer mellett fontos szerepet kap a frontális és a temporális lebeny is a módosult tudatállapotok keletkezésében; a testen kívüli élmények és a halálközeli élmények szempontjából pedig a temporo-parietális határterület az egyik kitüntetett agyi área. Winkelman szerint az evolúciós szempontból ősi limbikus rendszer lehet a mozgatórugója az intuitív megismerésnek, amely metaforákkal és archetipikus képekkel operál (Winkelman 2010. 20).

Benny Shanon (2003) szintén a kognitív szemlélet felől közelít az ayahuasca víziók irányába és saját tapasztalatai alapján is a látomások *poliszemikus* sajátosságát fedezi fel. A víziók esetében érdekes módon egységes egészzé forr össze a percepció és a jelentéstulajdonítás – az interpretáció – dualitása:

Az általános elméleti beállítódásom a kognícióval kapcsolatban az, hogy nincs elválasztó vonal a 'nyers' észlelet és a szemantikai, jelentéses interpretáció között. A filozófust Merleau-Pontyt (1962) és a pszichológust Gibsont (1979) követve úgy vélem, hogy egyszerűen képtelenség határozott vonalat húzni a puszta, interpretációtól mentes szenzoros input és az azokat követő interpretációs folyamatok közé, amelyek utólagosan ruháznak fel jelentéssel az adott inputokat. Heidegger (1962) szellemében azt állítom, hogy a kogníció mindig „jelentéssel átitatott” (Shanon 2003. 84).

Shanon egyértelműen Merleau-Ponty filozófiájára utal, amikor a víziók jelentésszerű aspektusaira hívja fel figyelmünket. Érdekes módon a vízió nem a fantáziához vagy a hallucinációhoz, hanem az észleléshez áll közelebb abban az értelemben, hogy a fenomén elevensége *prereflektív ontológiai elkötelezettséget* indukál. Mit is jelent ez? Shanon szerint a víziók figurális és jelentésszerű mozzanatai olyan erőteljesek, hogy ontológiai elkötelezettséget kényszerítenek rá a szemlélőre. Ez az ontológiai vagy „észlelési hit” a mindennapok eleven tapasztalataival vetekszik. Shanon kedvenc példái a világra nyílás spontaneitása és egy virág szemlélete körül forognak. Amint kinyitjuk a szemünket az álomtalan mélyalvásból, egy egész világ tárul fel előttünk a maga totalitásában és formagazdagságában. Nem reflektálhatunk az alakészlelés és a színérzékelés elemi mozzanataira egy virág megpillantása közben, az észlelt világ és a testi önaffekció spontán terebélyesedik ki egy ontológiai bizonyossággal átitatott világhorizonttá. Amint meg látok egy dolgot, annak létezése faktumként áll előttem, a kételyre csak valamiféle pszichológiai zavar (hallucináció) vagy radikális filozófiai szkepszis adhat okot. *Érdekes módon a víziók fantazmagórikus világa is éppoly eleven lehet, mint az észlelet horizontja. Az ember hirtelen egy külön (virtuális) világban találhatja magát, melynek önálló törvényszerűségei vannak:*

Az ayahuasca fogyasztója olyan helyzetben van, mint az a személy, aki filmet vagy éppen színdarabot néz; egy fikcionális világban találja magát. Ebben a világban a történet uralkodik (Shanon 2003. 100).

Különös önreferencialitás rejlik abban, ha megfelelő metaforát keresünk egy olyan tudatállapot leírására, amely alapvetően szimbolikus és metaforikus megnyilvánulási formákból áll. Shanon mégis ezt az utat választja annak érdekében, hogy valamiképpen láttassa, megjelenítse az ayahuasca élmények narratív és vizuális sajátosságait azok számára is, akik nem élték át az élményt. Shanon szerint az ayahuasca vízió egy olyan film vagy színdarab, ami képes teljes mértékben magával ragadni, magába szippantani a megfigyelőt. A transzállapot kezdetén a fogyasztó csupán megfigyelő. Később azonban a vízió erőteljessé válik, egy olyan színdarabhoz hasonlít, amelyben a szereplők lelépnek a színpadról, és megközelítik a nézőt. Majd a megfigyelő is a történet szereplőjévé válik; de extrém esetekben akár szereplővé és rendezővé is válhat ugyanabban a látomásban. Shanon szerint az ayahuasca élmények *nem csupán valóságosnak látszódnak, hanem bizarr módon olykor még „valóságosabbak a valóságnál”,* amennyiben valóságon mindennapi észleleti világunkat értjük. Az ayahuasca sajátossága a megjelenítésben rejlik: „egy olyan időgép, amellyel megfigyelhetjük a múltbéli és talán a jövőbeni eseményeket, olyan élénkséggel, mintha a jelenben játszódónának le” (Shanon 2003. 203). Shanon szerint a vízió az intuitív, preverbális tudás kapuit nyitja meg, melyen észleleti hitünk is alapul, ráadásul ez

a mechanizmus akkor is működik, ha a víziókat *fikcionálisnak vagy hallucinációs állapotoknak* tekintjük.²⁷

A víziók tehát az észleléshez hasonlóan nem reprezentálják, hanem *prezentálják* jelentésüket. Shanon szerint a látomások első személyű szempontból teljesen transzparenssek, az élmények kváliája egyben a jelentés forrása is. Ha beszélhetünk egyáltalán e furcsa világban a sematizáció és a szimbolikus értelmezés dimenzióiról, akkor azt csak harmadik személyű szempontból tehetjük, mert érdekes módon *a jelentés, az interpretáció és a figuratív elemek* elválaszthatatlanul szoros kapcsolatba kerülnek egymással (Shanon 2003. 242–256). Számtalan beszámolt olvashatunk arról, hogy egyszerű figuratív elemek (ikonografikus képek, dinamikus foszfikus víziók) is „feltöltődnek” személyes emlékek tematikáival. A víziók képi világa így nemcsak a képzelet szüleménye, hanem az emlékek és a figuratív elemek keveredéséből is értelemadás származik; valamilyen, a természetes beállítódást szinte sokkoló multimodális értelemtulajdonításról, mondhatni *értelem-teremtődésről* van itt szó, de ebben az élményáradatban a külső értelmező csupán kaotikus fantazmákat fedezhet fel.

Shanon úgy fogalmaz, hogy az ayahasca állapotban *a szimbolikus* válik a szó szerinti, a valódi jelentéses aspektussá. A természetes beállítódásban a megjelenítésnek két aspektusát különíthetjük el: (1) a sematikus fogalomhoz rendel szemléletet; (2) a szimbolikus megjelenítés pedig analógiákkal dolgozik – a hatyú mozgását összefüggésbe hozzuk a „kecsességgel” (Ullmann 2010. 114). *A vízió azonban olyan figuratív vizualizáció, amelynek közvetlen szemantikai tartalma van* (Shanon 2003. 254). A vízióban megjelenő szimbólumban vagy egészes látomásos világban a sematizmus működése felerősödik, olyannyira, hogy az átélő alany perspektívájából nehéz feladat eldönteni, hogy az éppen felbukkanó figurális sémák a tárgyi vagy éppen a tudati oldalt tükrözik-e jobban:

Egyrészt ezek a részletek nagyon jól összekapcsolódtak a képzelőerőm figuráival, másrészt pedig úgy tűnt, hogy egy a szemem előtt lévő valóságos elrendeződés textúrájából emelkednek ki. [...] Az ember rátekint a valóságos világ vizuális elrendeződésére és hirtelen elcsodálkozik, hiszen egy képet fedez fel benne (Shanon 2003. 74).

Pszichológiai szempontból hallucinációs folyamatoknak is tekinthetjük a látomásokat, hiszen Shanon például rohángáló pumákat vagy éppen akasztott embereket látott az erdőben, amelyek nyilvánvalóan nem voltak ott egy másik szemléző szempontjából nézve! A kogníció efféle zavara azonban különös jelentőségre tehet szert a fenomenológia számára, hiszen betekintést nyerhetünk a tudati és tárgyi oldal elcsúszásainak dinamikájába, a sematizmus újabb működésmódjába.

²⁷ Shanon megkérdezte egy ayahasca ceremónia vezetőjét, hogy vajon hogyan lehetne meghatározni az intuíciót? A következő választ kapta: „A dolgok megismerésének ez a válfaja természetes módon benne rejlik az észlelésben” (Shanon 2003. 166).

Nyilvánvaló, hogy számos olyan élmény is előfordul, amely az észleleti világ széttöredezettségét, a figurális mozzanatok üres káprázatát vonja maga után, de a víziót talán az különbözteti meg a hallucinációtól leginkább – az észleléshez hasonló intenzitás mellett –, hogy bizonyos *extra jelentéssel*, az önaffekció megváltozásával és esztétikai élmények feltárulkozásával nyűgözi le az alanyokat. A vízióban egy új világ tárul fel, pontosabban a látható világ mögött egy láthatatlan tapasztalati tartomány nyílik meg, mely olyan elevenséggel hat, hogy *ontológiai elkötelezettséget* von maga után.²⁸

Milyen következtetéseket vonhatunk le végül a fantázia és a vízió viszonyával kapcsolatban? A fantáziát a filozófiatörténetben leginkább az észlelés oldaláról közelítették meg. Az észleletben megjelennek a tárgyak, de a képzeletben már csak egy halvány képmás, egy próteuszi jellegű, elhomályosult tárgy áll előttünk, így nem csoda, hogy például Kant a „képzeletet az észlelés deficiens módusának tekintette” (Ullmann 2012. 3). A fantázia egyik érdekfeszítő filozófiai dilemmája Ullmann Tamás szerint, hogy vajon mi a fantáziálás alapzata, mit állíthatunk a fantázia érzéki anyagáról a „fantazmáról”? Mi a viszony a reprezentáló és a prezentáló tudatok között? Ullmann szerint a fantázia próteuszi jellegét a sematizmus felől is megközelíthetjük. Olyan „tipizáló mozzanatok” uralhatják irreális fantáziaképeinket, amelyek bizonyos értelemben az észlelést is meghatározzák olykor. Habár az észlelés közvetlen, intuitív felfogás, ebbe a közvetlenségbe mindig beleértendő az *apprezentáció* mozzanata. Husserli kifejezéssel élve a *típusok*²⁹ – mint a tapasztalatok tanult lehetőségfeltételei – alkotják a sematizálásnak azt a játéktérét, amelyből aztán kiemelkedhetnek az észlelés konkrét tárgyai vagy a fantázia elhomályosult figurális és affektív mozzanatai (Ullmann 2012).

Míg a hétköznapi lét unalmas pillanataiban felbukkanó ábrándozás és az észleleti figurális mozzanatok fenomenológiája között viszonylag éles különbségeket tehetünk, addig a fentiek alapján már láthatóvá válik, hogy a vízió tekintetében nem csupán a két tudatműködés keveredéséről van szó, hanem *egy önálló, harmadik fenomenológiai dimenzió megjelenéséről*. Bizonyos értelemben a fantáziálás világa is magába szippanthat minket az észleleti világ elevenségének ellenére; de a vízió esetében ez a fajta alámerülés hihetetlen intenzitással jelenik meg. Shanon úgy fogalmaz, hogy *a képzelőerő és a kreativitás határtalan lehetőségei nyílnak meg az élményeket átélő alanyok előtt*. A produktív és reproduktív képzelőerő összefonódó hatásai nagyon tiszta észleleti intenzitással (*perceptual strength*) nyilvánulnak meg. Ebben a kevert, idioszinkretikus világban mintha eluralkodna a

²⁸ „Az ayahuasca élmény ontológiai szemléletet kényszerített rám. A részség alatt átélt dolgok olyannyira valóságosnak tűntek, hogy elkerülhetetlennek tűnt a konklúzió: valóságosan létező másvilágok tárulkoztak fel előttem” (Shanon 2003. 165).

²⁹ A husserli típus fogalom sokkal dinamikusabb és változékonnyabb a kanti sémánál. A típus egy tanulási folyamat eredménye, amely a felnőttkorban is tovább folytatódik, nem csupán a kora gyermekkor jellegzetessége.

káosz, hiszen összefolynak az észlelet és az emlékezet, az én és a világ normál esetben elkülöníthető mozzanatai. Shanon kifejezésével élve egy „multimodális esztétikai tapasztalatot” élhetünk át, egy olyan világfenomén tárul fel előttünk, amely magába szippant: „[A víziók világa] egy olyan világ, amely egyszerre bennem és körülöttem is létezik” (Shanon 2002. 328). A szubjektum és objektum határai épp olyan elmosódottságot mutathatnak fel, amelyek visszautalnak Merleau-Ponty „hús” és „kiazmus” fogalmaira. Ha kilépünk a veridikus tapasztalat és a hallucinációs tapasztalat naturalista dialektikájából, és a tekintetünket az immanencia szférájára szögezzük, akkor talán kijelenthetjük, hogy bizonyos víziókban az énhatárok feloldódását, az önafekkcio horizontális kiterjedését és a külvilág objektumainak „átlekesítését” érhetjük tetten.

Mivel a víziók változékonyságának egyik kulcsmozzanata a széttöredezettség és az intencionális struktúra felborulása, ezért nem csoda, hogy a pszichopatológiai megközelítés a pszichózis bizonyos formáit véli felfedezni a módosult tudatállapotok ezen válfájában. A kaotikus hallucinációs tapasztalattal szemben azonban a vízióban a széttöredezettséget felváltja az *integráció* és az *értelemadás* mozzanata.³⁰ Nemcsak a látomás léttételező elevensége különíti el a víziót a hallucinációtól és a próteuszi jellegű fantáziától, hanem egy *praktikus lélektani szempont* is, az elfojtott traumák újraélése révén új megvilágításba kerül az én és az életvilág összefüggésrendszere is. A produktív és reprodukív képzelőerő határtalan játéka ebben az esetben nem csupán cél nélküli fantáziálás, hanem az egzisztenciális lehetőségek olyan játéktere is, amely kimozdítja habitualizált létmódjából az ént, és a világot sokkal gazdagabbnak, értelemben és lehetőségekben bővelkedőnek láttatja. Ebben az ismeretlen tartományban azonban nemcsak a pszichiátria, hanem a fenomenológia sem mozoghat otthonosan, hiszen egyszerűen képtelenség feltérképezni itt merev transzcendentális feltételrendszereket. Csupán a tudati és tárgyi oldal sajátos dinamikájára tapinthatunk rá, észben tartva, hogy a víziók típusainak és példányainak száma végtelen. Egy fenomenológiai vizsgálódás ezért csupán az élménykonstitúció bizonyos tipikus mozzanataira világíthat rá. A víziók világának gazdag szövetét nem áll szándékunkban alapvető sémákra redukálni, hiszen *a vízióban a fantáziára és észleletre*

³⁰ Ennél a pontnál azonban vegyük figyelembe a pszichointegráció kapcsán már fentebb is felmerült dilemmákat. A pszichedelikus szerekkel kapcsolatban bevezetett *pszichointegráció* fogalma egészen a jungi pszichológiáig nyúlhat vissza. A jungi individuációs folyamat egyik célja a diabolikus, tudattalan ellentétek új egységbe foglalása a személyiségben az ún. *transzcendens funkció* segítségével. A pszichointegráció tehát a jungi individuációs folyamatban is adaptációs mechanizmus. A dilemma viszont az – és ez érvényes a pszichoanalízisre és a pszichedelikus terápiákra egyaránt –, hogy nincs egyetemes „pszichointegrációs módszer”, és nincs „univerzális pszichointegrátor”. Egy tudattalan tartalom felmerülése akár destruktív hatással is lehet egy defenzív befogadó számára a pszichedelikus terápiában. A pszichológia területén Jung beszámol olyan páciensekről, akikre semmilyen hatással nem volt a pszichoanalízis, vagy éppen – szerencsésebb esetben – akár 10 év múlva kapott egy pozitív visszajelzést a páciénstől (Jung 1987).

jellemző megszokott sematizmus mozzanatai is darabokra törnek, és új eddig soha nem sejtett jelentésárnyalatok, tapasztalati módok bukkanhatnak fel. A fenomenológiai megközelítés számára érdekes kihívás lehet, hogy vajon mennyiben írhatóak le a módosult tudatállapotok a retroaktivitás és az önaffekció fenomenjei segítségével. Ez az elemzés azonban már nem képezheti tanulmányunk tárgyát. Mindenesetre úgy gondoljuk, hogy a fent körvonalazódó fenomenológiai szemlélődés – kiegészítve a tudományos eredményekkel – egészen új távlatokat nyithat a módosult tudatállapotok karakterizációjában, és a neurofenomenológiai kutatások az eddigieknél is többet profitálhatnak majd Husserl és Merleau-Ponty fenomenológiai programjaiból.

IRODALOM

- Adams, M. V. 2004. *The Phantasy Principle: Psychoanalysis of the Imagination*. Hove – New York, Brunner–Routledge.
- Bennett, M. – D. Dennett – P. Hacker – J. Searle 2007. *Neuroscience and Philosophy, Brain, Mind, and Language*. New York: Columbia University Press.
- Bennett, M. R. – P. M. S. Hacker 2006. *Philosophical foundations of neuroscience*. Oxford, Blackwell.
- Bickle, John – Ralph Ellis 2005. Phenomenology and Cortical Microstimulation. In D. W. Smith – A. L. Thomasson (szerk.): *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford, Oxford University Press. 140–163.
- Blanke, Olaf. – Sebastian Dieguez 2008. Leaving Body and Life Behind: Out-of-Body and Near-Death Experience. In S. Laureys – G. Tononi (szerk.): *The Neurology of Consciousness*. London – Burlington – San Diego, Academic Press. 303–325.
- Carr, David 2010. Transcendental and empirical subjectivity: The self in the transcendental tradition. In D. Welton (szerk.): *The New Husserl – A Critical Reader*. Bloomington, Indiana University Press. 181–199.
- Chalmers, David J. 1995. Facing up the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 2/3. 200–219.
- Chalmers, David J. 2004. Szemközt a tudat problémájával. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 5/2. 14–36.
- Crane, Tim 2003. *The mechanical mind*. (Second edition.) London – New York, Routledge.
- Crick, Francis 1995. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York, Simon & Schuster.
- Crowell, Steven 2010. Husserl's subjectivism: the „thoroughly peculiar 'forms'” of consciousness and philosophy of mind. In C. Ierna – H. Jacobs – F. Mattens (szerk.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemorations of Edmund Husserl*. Dordrecht, Springer. 363–391.
- Damasio, Antonio 1996. *Descartes tévedése*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Aduprint.
- De Warren, Nicholas 2010. The inner night: towards a phenomenology of (dreamless) sleep. In D. Lohmar – Y. Ichiro (szerk.): *On Time: New Contributions to the Husserlian Problem of Time-Consciousness*. Dordrecht, Springer.
- Dietrich, A. – R. Kanto 2010. A review of EEG, ERP, and neuroimaging studies of creativity and insight. *Psychological Bulletin*. 136/5. 822–848.
- Eisner, B. 1997. Set, setting, and matrix. *Journal of Psychoactive Drugs*. 29/2. 213–216.

- Farthing, G. W. 1992. *The Psychology of Consciousness*. New Jersey, Prentice Hall.
- Frecska, Ede 2008. The Shaman's Journey – Supernatural or Natural? A neuro-ontological interpretation of spiritual experiences. In R. Strassman – S. Wojtowicz – L. E. Luna – Frecska E. (szerk.): *Inner Paths to Outer Space*. Rochester – Vermont, Park Street Press.
- Frecska, Ede – Luna, Luis Eduardo 2006. Neuro-ontological Interpretation of Spiritual Experiences. *Neuropsychopharmacologia Hungarica*. 8/3. 143–153.
- Frecska Ede et al. 2004. A terápiás kapcsolat neurofenomenológiai elemzése a rituális gyógyításban. *Neuropsychopharmacologia Hungarica* 6/3. 133–143.
- Gallagher, Shaun – Dan Zahavi 2008. *A fenomenológiai elmélet bevezetése az elméletfilozófiába és a kognitív tudományba*. Ford. Váradi Péter. Budapest, Lélekben Otthon Kiadó.
- González-Maeso, J. – S. C. Scalfon 2009. Psychedelics and schizophrenia. *Trends Neurosci* 32/4. 225–532.
- Gras, W. V. 1981. Myth and the reconciliation of opposites: Jung and Levi-Strauss. *Journal of the History of Ideas*. 42/3. 471–488.
- Grof, Stanislav 1994. Theoretical and Empirical foundations of Transpersonal Psychology. *Československá psychiatrie*. 90/2. 78–80.
- Henry, Michael 2003. Az élő test. *Vulgo* 4/3. 3–20.
- Hirsch, Joy 2005. Functional neuroimaging during altered states of consciousness: how and what do we measure? *Progress in Brain Research* 150/212. 25–43.
- Husserl, Edmund 1972. A fenomenológia ideája. Ford. Baránszky Jób Zoltán. In Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest, Gondolat. 27–110.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartézianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Huxley, Aldous 2009. *The Perennial Philosophy*. New York, HarperCollins.
- Jackson, Frank 1982. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*. 32. 127–136.
- John, E Ray 2005. From synchronous neuronal discharges to subjective experience. *Progress in Brain Research*. 150/212. 143–171.
- Jung, C. Gustav 2011. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Budapest, Scolar.
- Jung, C. Gustav 1987. *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest, Európa.
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kiss Szabolcs 2005. *Elmeokasás*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Kugler, Paul 2008. Psychic imaging: a bridge between subject and object. In P. Y. Eisendharth – T. Dawson (szerk.): *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge, Cambridge University Press. 77–95.
- Levine, Joseph 1983. Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*. 64. 354–361.
- Lutz, A. – J. D. Dunne – R. J. Davidson 2007. Meditation and the Neuroscience of Consciousness: an Introduction. In D. Philip – M. Moscovits – E. Thompson (szerk.): *Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press. 497–550.
- Marbach, Edward 2010. „So you want to naturalize consciousness?” “Why, why not?” – “But how?” Husserl meeting some offspring. In C. Ierna – H. Jacobs – F. Mattens (szerk.): *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essais in Commemorations of Edmund Husserl*. Dordrecht, Springer. 391–405.
- Maurer, H. H. 2010. Chemistry, pharmacology, and metabolism of emerging drugs of abuse. *Therapeutic Drug Monitoring*. 32/5. 544–549.
- McKenna, Terence 1992. *Tryptamine Hallucinogens and Consciousness*. [http://www.crowid.org/culture/characters/mckenna_terence/mckenna_terence_tryptamines_consciousness.pdf]
- Melreau-Ponty, Maurice 2005. *Phenomenology of Perception*. Ford. Colin Smith. London – New York, Routledge.

- Melreau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Szabó Zsigmond. Budapest: L'Harmattan.
- Nagel, Thomas 1974. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*. 83. 435–50.
- Nagel, Thomas 2004. Milyen lehet denevérrnek lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo* 5/2. 3–13.
- Nir, Y. – G. Tononi 2010. Dreaming and the brain: from phenomenology to neurophysiology. *Trends in Cognitive Sciences*. 14/2. 88–100.
- Overton, Willis F. 2008. Embodiment from a relational perspective. In W. F. Overton – U. Müller – J. L. Newman (szerk.): *Developmental Perspective on Embodiment and Consciousness*. New York, Laurant Erlbaum Associates. 1–19.
- Pace-Schott, E. F. – J. A. Hobson 2007. Altered States of Consciousness: Drug Induced States. In *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford, Blackwell Publishing. 141–153.
- Rock, Adam J. – Stanley Krippner 2011. States of Consciousness Redefined as Patterns of Phenomenal Properties: An Experimental Application. In Cvetkovic Dean – Irena, Cosic (szerk.): *States of Consciousness: Experimental Insight into Meditation, Waking, Sleep and Dreams*. Berlin, Springer Verlag.
- Sekuler, Robert – Randolph Blake 2000. *Észlelés*. Ford. Boczán Eszter. Budapest, Osiris Kiadó. 491–493.
- Shanon, Benny 2001. Altered temporality. *Journal of Consciousness Studies*. 1. 35–58.
- Shanon, Benny 2002. Entheogens: reflections on 'psychoactive sacramentals'. *Journal of Consciousness Studies*. 4. 85–94.
- Shanon, Benny 2003. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuasca Experiences*. Oxford, Oxford University Press.
- Strassman, Rick 2001. *DMT – The Spirit Molecule*. Rochester, Park Street Press.
- Szummer Csaba 2010. Az LSD és a transzcendens élmények. *Addiktológia*. 8/1. 68–76. [http://www.addiktologia.hu/article_pdf/245.pdf]
- Szummer Csaba 2011. A pszichedelikus élmény pszichológiai megközelítései: James, Maslow és a transzperszonális pszichológia I. rész. *LAM (Lege Artis Medicinae)*. 21/5. 404–408.
- Thompson, Evan – Francisco Varela 2001. Radical embodiment: neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Science*. 5/10. 418–425.
- Thompson, Evan 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge, The Belknap Press.
- Ullmann Tamás 2012. Fantázia és intencionalitás. In *Az értelem dimenziói*. Budapest, L'Harmattan, 125–150.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma*. Budapest, L'Harmattan.
- Varela, Francisco 2004. Neurofenomenológia: módszertani gyógyír a kemény problémára. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo* 5/2. 196–215.
- Walsh, R. – C. S. Grob 2005a. Psychedelics and the western world: a fateful marriage. In Walsh, R. – C. S. Grob (szerk.): *Eminent Elders Explore the continuing Impact of Psychedelics*. New York, State University of New York Press. 1–7.
- Walsh, R. – C. S. Grob 2005b. The high road: history and hysteria. In R. Walsh – C. S. Grob (szerk.): *Eminent Elders Explore the continuing Impact of Psychedelics*. New York, State University of New York Press. 7–21.
- Walsh, R. – C. S. Grob 2005c. Conclusion: what did these elders learn, and what can we learn from them? In R. Walsh – C. S. Grob (szerk.): *Eminent Elders Explore the continuing Impact of Psychedelics*. New York, State University of New York Press. 251–259.
- Winkelman, Michael 2002. Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology. *American Behavioral Scientist*. 45/12. 1873–1885.
- Winkelman, Michael 2010. *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Oxford, Praeger (second edition).